

Taula
(UIB) núm. 9 Juny 1988

MARGEN Y CENTRO

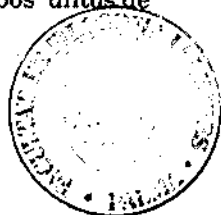
DOS FORMAS DE CRÍTICA (HEGEL / DERRIDA) A LA FILOSOFÍA
DEL ESTADO DE SPINOZA Y HEGEL *

Hans-Christian Lucas (Bochum)

INTRODUCCIÓN

En el texto siguiente se comparan aspectos de la filosofía del estado de Hegel con la de Spinoza. Es una comparación que se aparta de la forma habitual de confrontar a Hegel y Spinoza. Por lo general cuando se relacionan sus filosofías, la atención se concentra sobre el complejo de tesis fundamentales de ambos filósofos, es decir sobre la famosa transformación de la sustancia en sujeto (1). La aproximación al sistema de Spinoza desde el ángulo de la filosofía del estado parece poner en el centro de la interrogación un problema *marginal*. Para la historia de las influencias (*Wirkungsgeschichte*) de la filosofía hegeliana, en cambio, la filosofía del estado se ha revelado como un *centro* del interés y de la crítica a su sistema. La discusión con Spinoza y el spinozismo, empero, ha sido más bien desplazada por Hegel, en el marco de esta temática, hacia el *margen*.

En la medida que la comparación de ambos filosofemas debe implicar al mismo tiempo una interrogación crítica de ambos entos de



vista filosóficos, se unen aquí dos métodos de tratamiento de posiciones históricas de la filosofía, que aparentemente, según sus propias pretensiones, aparecerían como inconciliables. —Se trata por un lado del programa hegeliano de la *superación (Aufhebung) dialéctica* de posiciones filosóficas, que se dirige al *centro* de los filosofemas y, por otro lado, del método de Jacques Derrida, es decir de la lectura deconstructiva que procura acceder al centro de los textos desde sus *márgenes* (significativamente, el título de uno de los libros más importantes para la metodología de Derrida es *Marges*). Ambos métodos no se conforman con una hermenéutica que ha inscrito en sus estandartes la comprensión como el modo fundamental de acceso a los textos.

Una primera explicación de este proceder metódico está directamente vinculada con el contenido a tratar aquí, puesto que Hegel escoge a Spinoza como paradigma para la exposición de su método histórico-filosófico. Algo semejante puede decirse de Derrida en relación a Hegel.

I

Adelantando indirectamente un punto importante de la crítica de Hegel a Spinoza, hay que hacer referencia a la Introducción de Hegel a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Allí establece que, así como "la filosofía es sistema en desarrollo" así también lo es "la historia de la filosofía" (2). Consecuentemente, para Hegel sistema, desarrollo e historia forman una armonía impresionante. Dado que en su propia filosofía la *Ciencia de la Lógica* forma el corpus fundamental, que, en la medida que unifica lógica, ontología, metafísica —quizá desde nuestro punto de vista actual se podría agregar: teoría de las ciencias— junta disciplinas que para la filosofía escolar alemana (*Schulphilosophie*)

parecen no poder juntarse, el problema fundamental para el punto de vista filosófico de Hegel lo constituye la coordinación de lógica e historia. Hegel lo resuelve apelando a un postulado audaz: "Yo afirmo, que si a los conceptos fundamentales de los sistemas que han surgido en la historia se les saca el ropaje de todo lo que concierne puramente a su figura exterior, de su aplicación de lo particular y otras cosas semejantes: entonces se obtiene los diferentes grados de la determinación de la idea misma en su concepto lógico" (3). Por lo tanto, para Hegel la ordenación del transcurso de la historia de la filosofía y la secuencia conceptual ontológico-lógica es "en general ... la misma" (4). Con ello se descarta, por de pronto, que la historia de la filosofía pueda ser considerada como una secuencia arbitraria de errores. Pero de otro lado tampoco puede ser válido para Hegel el que debe convertirse llanamente en adherente de un filósofo que lo haya precedido en el tiempo. Su tarea es, por lo tanto, demostrar que las posiciones filosóficas que se han vuelto históricas son necesarias y verdaderas, pero aún así no son necesariamente nuestras posiciones.

El desarrollo desde la inmediatez y la abstracción hacia la concreción y la plenitud es la forma básica del movimiento que para Hegel se perfila en la lógica y en la historia. Por lo tanto las diversas filosofías no pueden simplemente ser colocadas una al lado de la otra, aunque Hegel por otra parte ha sido probablemente el primero que ha expuesto fundamentalmente la dignidad presente en cada una de las concepciones filosóficas. Según Hegel, la filosofía posterior debe, precisamente para ser más concreta y rica, contener en sí las anteriores, pero al mismo tiempo relativizarlas y criticarlas, es decir refutarlas en su pretensión de verdad.

En la *Ciencia de la Lógica* la crítica de la sustancia señala el paso de la lógica objetiva a la subjetiva, o dicho más excatamente: el paso de la "realidad", como última y más importante categoría de la "esencia", al "concepto". En Hegel, para la distinción de las tres partes o esferas de la

"Lógica" es decisiva la diferenciación del carácter de la movilidad al interior de estas esferas distinguidas pero mutuamente referidas. Un indicio breve pero expresivo al respecto lo aporta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830- § 161): "El avance del concepto ya no es un pasar a, ni un reflejarse en otro, sino *desarrollo*". La alteridad ocupa un lugar importante en las esferas del "Ser" y de la "Esencia", puesto que, por una parte, se trata de un pasar a otra cosa y, por otra parte, de un reflejarse en otro. Sólo en la esfera del "Concepto" se alcanza un grado de totalización que no admite alteridad a su lado: el concepto se desarrolla de tal modo, que en su progresión sólo progresa respecto de sí mismo en tanto que al hacerlo permanece en sí y consigo mismo. De este modo la alteridad en tanto que alteridad es eliminada.

La falsilla histórico-filosófica de este paso significativo al concepto lo constituye la filosofía de Spinoza, puesto que para Hegel "el sistema de Spinoza" es la filosofía, "que se sitúa en el punto de vista de la sustancia y permanece allí" (5). En la refutación de este sistema se trata ahora de exponer que la filosofía de Spinoza representa un punto de vista necesario "en el cual se sitúa el Absoluto" (ibid.), pero que sin embargo *no es el punto de vista más elevado*. Por ello el sistema no es falso, pero tampoco es cierto que sea el sistema cumbre y por ende el verdadero sistema. El sistema posterior, más elevado, verdadero o más verdadero debe contener en sí a este anterior, y éste debe en cierto modo contribuir a la plenitud del sistema posterior. Por ello, una refutación del sistema "no debe venir de afuera" (ibid.): "La auténtica refutación debe someterse a la fuerza del adversario y situarse en el ámbito de su poderío; agredirlo fuera de sí mismo y tener la razón donde él no está, no contribuye a la cosa. Por lo tanto la única refutación del spinozismo [aquí se alude naturalmente a la filosofía del propio Spinoza, y no p. ej. a una filosofía que se ha formado en adhesión a Spinoza] sólo puede consistir en que su punto de vista sea

reconocido en primer lugar como esencial y necesario, pero en segundo lugar que sea superado *desde sí mismo* en lo más elevado" (ibid., p. 15). Esta discusión y refutación dentro del ámbito del poderío y la fuerza de Spinoza ha de dirigirse, pues, al *centro* de su filosofía. La sustancia ha de ser elevada como relación, "relación de sustancialidad", luego esta relación debe ser conducida desde sí misma hasta el punto de vista más elevado de una subjetividad trascendental, que al mismo tiempo se muestra como núcleo de la ontología. Pero también debe ser conducida hasta el nivel de lo que Hegel llama el *concepto*. Hegel llama a este procedimiento "el desvelamiento de la sustancia", y esto significa para él lo mismo que la "génesis del concepto" (ibid.).

La expresión "desvelamiento" pone en claro que aquí se revela algo que antes estaba oculto. Se le ocultaba al propio autor del sistema, pero también a los receptores del mismo. En tanto que el punto de vista anterior es *recordado* (*erinnert*, que también significa interiorizado), desde un punto de vista superior se le impulsa a sí mismo fuera de sí, no a su periferia sino a un nivel más elevado, el que sin embargo ya estaba predispuesto en él, aunque de una manera *oculta*.

También en el caso de Derrida se trata de un desvelamiento: En tanto que se aproxima por ejemplo al pensamiento de Hegel sin guiarse por las reglas propias de su sistema, trata problemas y temáticas que desde una perspectiva inmanente al sistema corresponden más bien a la periferia. Uno de esos problemas, del que se ocupa en la colección de artículos que lleva el significativo título de *Marges de la Philosophie*, es la semiología como un centro oculto, pero designado por el propio Hegel ocasionalmente como "centro" (Enz. § 458) del sistema. Hegel dice ahí mismo en una nota: "Habitualmente se introduce en culaquier parte el *signo* y el *lenguaje* como *apéndice* de la psicología o también de la lógica, sin que se piense en su necesidad y en (sus) conexiones dentro del sistema

de la actividad de la inteligencia. Pero para el propio Hegel éste *no es "el verdadero lugar" del signo en el sistema*. Derrida saca de ello la siguiente conclusión: "*En dépit des apparences, la place de la sémiologie aurait donc été au centre, non en marge ou en appendice de la Logique de Hegel*" (6). Como *hilo conductor desvelante* de su lectura deconstructiva se vale Derrida de dos metáforas de Hegel para mostrar este centro oculto de la sistemática hegeliana.

Hegel escoge para designar a la inteligencia la metáfora del pozo (*Schacht, puits*): Por un lado la inteligencia es para él el "pozo nocturno en el que se conserva un mundo de infinitas imágenes y representaciones", por otro lado habla del "pozo carente de consciencia", pero éste significa para él "la universalidad *existente*, en la cual lo diferente todavía no está puesto como discreto". (Enz. § 453 Nota). Para el signo Hegel escoge la metáfora de la *pirámide*. Mas aquí debemos anteponer la característica general del signo según la manera de ver de Hegel: "El *signo* es cualquier intuición inmediata que presenta un contenido completamente distinto al que tiene para sí" (Enz. § 458 Nota). Metafóricamente Hegel lo expresa así: El signo es "la *pirámide* en la cual se pone y se conserva un alma ajena" (ibid.). Por lo tanto el signo es algo inmediato, cuyo contenido sui generis a Hegel no le interesa en absoluto. De hecho esto tiene un significado fundamental, sobre todo si tenemos en cuenta que Hegel ha expuesto más arriba en la *Enciclopedia* la relación de cuerpo y alma del hombre de tal manera que *el cuerpo es el signo del alma*: La "corporeidad" es "... *la exterioridad* como predicado, en la que el sujeto se refiere solamente a sí mismo. Esta exterioridad no se representa a sí misma, sino al alma, de la cual es *signo*" (Enz. § 411). Dejando de lado a Derrida, hay que llamar la atención en este contexto sobre el hecho de que Hegel sigue aquí claramente las huellas de la metafísica clásica de la sustancia, que sin embargo debe considerarse en el fondo como superada en su sistema.

Admitiendo el esquema lógico-lingüístico de sujeto-predicado para exponer una relación ontológica, se le convierte éste bajo cuerda, y a pesar de su uso convencional del lenguaje, en el esquema de sustancia-atributo de la metafísica, que para él es propiamente "del pasado" (*die "vormalige" Metaphysik*).

En el contexto de esta temática y en torno de las mencionadas metáforas para Derrida está claro que aquí quedan restos inadvertidos e impensados (en el doble sentido de la expresión *unbedacht*) en los que se revela la incapacidad de la sistemática hegeliana de pensar determinadas formas de la alteridad, de lo ajeno, obscuro, nocturno, sin arrancarlas de la conexión de sentido que les son propias: "Bien entendu, toute cette logique, cette syntaxe, ces propositions, ces concepts, ces noms, ce langage de Hegel –et, jusqu'à un certain point, celui-ci–, sont engagés dans le système de cet impouvoir, de cette incapacité structurelle de penser sans relêve" (7). En su muy complejo y multifacético libro *Glas* (8) establece por un lado Derrida el *logos* como el centro que Hegel pone en su sistema y le contrapone como centro secreto la estructura de la familia, especialmente de la *familia determinada patriarcalmente*. Lo que queda entonces son *restos* que el sistema puede someter mediante la superación, pero que en último término no logra reducir. Estos restos son complejos problemáticos no integrables en el sistema de la familia patriarcal y que no obstante sí son nombrados por Hegel. Ellos representan una forma de alteridad dentro del sistema que son segregados prácticamente ilesos por el aparato digestivo de la superación y señalan así como lo ajeno no solamente márgenes, sino directamente un 'afuera' del sistema.

Ejemplo de esto constituye el cuerpo con sus funciones, especialmente la sexualidad; en un plano de mayor generalidad tienen este significado la naturaleza y todos los niveles del sistema que representan el papel de la naturaleza. Para estas 'exteriodades', que

dentro del sistema quedan como lo ajeno, lo otro, el sistema es en último término la pirámide "en la cual", como dice Hegel, "se pone y se conserva un alma ajena". Estos restos quedan en el sistema como en un pozo oscuro y carente de consciencia.

II

La imagen filosófica de Spinoza consiste normalmente en la identificación de sustancia, Dios y naturaleza en severa e inflexible conexión con un método estrictamente racional, el *mos geometricus*. Esto es válido para el complejo de tesis fundamentales de su sistema y ha sido suficiente para provocar un rechazo centenario a su pensamiento. En tiempos recientes aporta un ejemplo al respecto Martin Heidegger. A pesar de estar atento a aquellos puntos decisivos que la tradición filosófica no ha advertido o que ha descuidado, en último término castiga a Spinoza no prestándole atención. Sin embargo, Heidegger destaca de hecho: "El único sistema completo, perfectamente estructurado en la conexión de sus fundamentos es la metafísica de Spinoza..." (9). Si bien Heidegger no se ocupa más de Spinoza, nombra dos puntos importantes, de significación decisiva para el juicio sobre la filosofía spinoziana: a) el título de su obra principal y b) su estructura. Ad A) anota Heidegger por una parte que la filosofía de Spinoza es una metafísica, es decir una "ciencia del ente en general". Pero por otra parte el título "expresa que la actividad y la actitud del hombre tiene una significación decisiva para el saber y la fundamentación del saber" (ibid). Esta característica de la empresa general de la *Ethica* de Spinoza expresa al mismo tiempo que para entender adecuadamente el comienzo o el fundamento debe tenerse a la vista la estructura general del todo. Por ello considera Heidegger que en

ad b) debe traer a la memoria la denominación de las cinco partes de la *Ethica* : "I. De Deo. II. De natura et origine mentis. III. De origine et natura affectuum. IV. De servitute humana seu de affectuum viribus. V. De potentia intellectus seu de libertate humana"(ibid.). Así pues, la mirada se aleja de la primera parte de la *Ethica* y se dirige también a sus otras partes. Sin embargo, la obra de Spinoza y con ello su sistema general parecen consistir sólomente en ese único libro. El *Tractatus Theologico-Politicus* y el *Tractatus Politicus* no reciben mención alguna de parte de Heidegger. Pero este enfoque de la obra de Spinoza no en ningún caso nuevo.

Como ejemplo considérese aquí una observación que S.H. Ewald, adelantó a su traducción alemana (la primera) del *Tractatus de Intellectus emendatione* y del *Tractatus Politicus*, que apareció en Leipzig en 1785: "Es posible demostrar, que las proposiciones de Macchiaveli, de Hobbes y de otros han sido más combatidas con armas de la teología. Pero a nadie le han ido tan mal como a Spinoza. Aquéllos todavía viven, como escritores filosóficos y políticos, en la memoria y en los escritos de sus descendientes, aún cuando siguen conservando la fama de herejía teológica y política. Spinoza, en cambio, ha sido completamente olvidado como escritor que se ha ocupado del objeto del derecho natural y del derecho político". Y Ewald destaca especialmente que, hasta donde él ha podido consultar, el *Tractatus Politicus* no ha sido nombrado por ningún escritor que haya trabajado estos temas (10). -La recepción y crítica de Spinoza en la así llamada "disputa sobre el spinozismo" (*Spinozismusstreit*) en Alemania de fines del siglo XVIII concuerda en lo esencial con este juicio de de Ewald, a pesar de que ya se cuenta incluso con una traducción alemana del *Tractatus Politicus*. El punto principal de la disputa es la fundamentación del sistema en la identificación de sustancia, Dios y naturaleza, que no es conciliable con la representación de un Dios

personal. Por lo tanto, al hacer culminar Jacobi su ataque a Spinoza con la acusación de ateísmo sigue por un lado una larga tradición a la que por cierto otorga nueva virulencia (11). También permanece dentro de ese esquema la forma debilitada de este reproche que encuentra su expresión en la denominación de la filosofía de Spinoza como cosmo-teísmo o panteísmo. Y lo mismo vale para la inversión del reproche, tal como la expone por ejemplo Hegel cuando designa al sistema de Spinoza como "acomismo" (12), en el que justamente no se niega la consistencia de Dios, sino la del mundo. En Jacobi y en Schelling se encuentran motivos para haber intentado un acceso distinto, a saber abordando la lectura de la *Ethica* desde su última parte, el libro quinto (13). Pero en último término se trata aquí también solamente de variaciones de la interpretación en el ámbito de las tesis fundamentales, a saber si en el concepto de sustancia de Spinoza, -si es que se lo entiende bien, pero esto significaría también que se lo interpreta contra Spinoza - no se encuentra a pesar de todo una virtual concepción de la subjetividad o de la yoidad. En todo caso, este acceso se muestra en relación al camino habitual de la interpretación de Spinoza como un *camino desde un supuesto margen hacia el centro*.

Veamos el título de la quinta parte, que al mismo tiempo desvela el programa de esta parte de la *Ethica*: "De potentia intellectu seu de libertate humana". Aquí aparece, pues, potencia en la más estrecha conexión con *libertas*. Todo depende de cómo se traduzca el latín 'potentia'. La traducción alemana (14) más antigua procede con bastante libertad y traduce por *Kräfte* (fuerzas); conserva también esta expresión para traducir la formulación "potentia rationis" como *Kräfte der Vernunft*. Las últimas traducciones alemanas (15) ponen en los dos casos *Macht* (poder) por potencia. Las traducciones españolas parecen oscilar hasta hoy entre dos posibilidades: Angel Rodríguez Bachiller mantiene en ambos casos la expresión latina; por lo tanto, el título de la quinta parte queda para él

así: "De la *potencia* del entendimiento o de la libertad del hombre" (16). Finalmente, en Vidal Peña (17) el título dice así: "Del poder del entendimiento o de la libertad humana", aunque "*potentia rationis*" es traducido por "potencia de razón". También se podría traducir '*potentia*' al alemán por '*Vermögen*', que significa en castellano 'capacidad'. La diferencia parece entonces evidente: Las expresiones '*Macht*' y '*poder*' apuntan claramente a una dimensión de lo político, puesto que solamente allí se habla comúnmente de '*poder*', aunque también es posible sentirse remitido a la tesis teológica fundamental de la '*omnipotencia*' de Dios o del Dios '*todopoderoso*'. Precisamente los textos filosóficos-políticos de Spinoza establecen una estrecha conexión entre estos ámbitos: Según Spinoza, para las cosas naturales vale lo que ellas necesitan de la misma '*potentia*' (*Macht*, poder) para su nacimiento y para su perduración: *Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam* (18). De la ecuación *Deus sive Natura* (19) en la *Ethica* se sigue aquí ahora que el poder de Dios y el de la naturaleza se deben considerar equivalentes. Pero en la medida que el poder de Dios está en plena correspondencia con su derecho, lo está también con el derecho de la naturaleza. De ahí se deriva entonces el poder y el derecho de las cosas naturales como "derecho natural": En efecto, si el derecho de Dios se extiende sobre todo, sin limitación, y este derecho no expresa nada más que el poder divino, considerado como tal absolutamente libre, se sigue que el derecho natural de que goza toda realidad natural sea equivalente al grado de su poder, para existir y obrar. Pues el poder, gracias al cual cada una de ellas existe y obra, no es otro que el poder divino absolutamente libre, de por sí" (20).

La derivación directa del derecho natural o de la conexión de poder y de derecho para las 'cosas naturales' a partir de la identificación

de poder y derecho en el círculo interno descrito por la ecuación de "Deus sive Natura", puede ser expuesta trazando dos líneas temáticas: 1) Los dos atributos de la sustancia accesibles al conocimiento humano, pensamiento y extensión, expresan adecuadamente la esencia (o la naturaleza) de la sustancia (21). Las cosas naturales han de ser entendidas como modificaciones de la sustancia misma. Como tales modificaciones, expresan ellas a su vez la esencia (la naturaleza) de la sustancia. 2) El concepto de naturaleza está duplicado en sí mismo; la naturaleza se manifiesta para Spinoza sobre todo como principio creador (*natura naturans*) y como lo creado (*natura naturata*) a la vez. Pero la *natura naturans*, como principio creador, está presente en lo creado por ella, la *natura naturata* lo está en la medida que permanece inmanente a lo creado.

La conexión entre poderío del ser y justificación del ser (esto es en otras palabras, la conexión entre poder y derecho), que tiene efecto en la *natura naturans*, encuentra su expresión finita en entes finitos. En la filosofía de Spinoza se muestran con ello múltiples significaciones y variedad de capas de la expresión 'naturaleza' sobre las que se volverá más adelante. La conexión natural de poder y derecho, que constituye la base decisiva para la filosofía política de Spinoza, está, como expresión de la esencia de la sustancia, sólo aparentemente situada al margen del sistema spinoziano. Eso sí, se puede afirmar con sentido que una crítica concentrada exclusivamente en el centro ontológico-metafísico desplaza esta conexión al margen del sistema.

Pero en realidad éste no es el margen. El Estado, en su conexión interna —esto no necesita ser tratado aquí en detalle— (22) debe garantizar la seguridad de los ciudadanos, y en esa medida su meta es la paz; también tiene la posibilidad de promover el desarrollo de la forma de existencia propiamente humana, y en esa medida su meta es la libertad.

Todo esto no lo formula Spinoza en forma de postulados, no hay nada que resulte más ajeno a su intención que las utopías. Así como su *Ethica* se despliega según un *método geométrico*, así también debe exponer su política como una *geometría de la convivencia humana*. Ahora bien, aquí existen diferentes formas de clasificación: según Ernst Cassirer se expresa aquí un *mainstream* o una corriente importante de la teoría política del siglo XVII, a saber la repetición moderna de la ética estoica. Toni Negri estima que en el pensamiento de Spinoza acontece una feroz anomalía en relación a su época (23). Mientras el juicio sobre Spinoza permanece referido al marco del estado o de un estado no ve el peligroso margen.

El *margen* de este sistema se hace visible cuando se trata de la *violencia* política. Aquí no vamos a traer a colación la cuidadosa argumentación de Spinoza sobre la tortura (24). Pues esto podría ser desestimada por el propio Spinoza, haciendo notar que un estado que provoca indignación en la mayoría de los ciudadanos, siempre está en peligro de que éstos se unan contra él, esto es, que se conjuren como revolucionarios para volver a dar un lugar a la justicia (25). El *margen* se aclara con la *exposición de la relación de los estados entre sí*.

Un estado de naturaleza es supuesto por Spinoza, igual que por Hobbes, de un modo puramente hipotético-lógico. La salida del hombre del estado de naturaleza es presentada en forma tan poco convincente como en Hobbes. Con todo, Spinoza refuerza la idea de una convivencia pacífica de los ciudadanos, una concepción de su filosofía pacífica que defiende energéticamente contra Thomas Hobbes. En vistas a esta convivencia, la exposición del estado de naturaleza, que en realidad considera de ordinario como bárbaro, adquiere rasgos humanos, puesto que incluso en las sociedades más primitivas, que en cierto modo sirven de paradigma para el estado de naturaleza, presenta él la ayuda mutua de

los hombres como la única garantía de supervivencia. En la medida que la relación de los estados entre sí constituye el margen, en esa misma medida se vuelve también problemática, por efecto retroactivo, la presentación del hombre en sociedad, en relación al otro. La intersubjetividad es determinante para el sujeto, pero ambigua. Puesto que: 1) puede afirmarse que la concepción del *zoon politikon* sigue vigente al constatar Spinoza que el hombre no puede vivir fuera de una comunidad de derecho (26); 2) pero el Estado recibe su tarea de seguridad y paz debido a que los hombres, si bien son capaces de razón, la mayoría de las veces actúan de un modo irracional, dejándose llevar por afectos, y por ello se enfrentan como enemigos (27).

Sólo la segunda variante, que declara al hombre como enemigo del hombre le sirve a Spinoza para exponer la relación de los estados entre sí. Aquí podría hablarse directamente de un *principio de exclusión*. Por lo visto, los estados se comportan según Spinoza igual que los individuos. Por eso las exigencias de su actividad se orientan según la concepción de la racionalidad que ha desarrollado la *Ethica*. En ese sentido Spinoza ve que la mayor plenitud de poder la posee aquel estado que ejerce en forma más marcada la capacidad especial del hombre, la razón; el estado más racional es, pues, el más poderoso. La garantía del poder del estado radica en que la 'multitudo' de los ciudadanos del estado se sienten unidos en este sentido (28). Hegel denominará posteriormente a este poder "espíritu del pueblo" (*Volksgeist*) y lo valorará como la sustancia del estado.

Al no estar ya el estado amanezado por dentro, Spinoza fija la mirada en la posible amenaza exterior. En su intención siempre recalcada de limitarse a describir la realidad, ve a todo estado bajo la amenaza de ser sometido a otro. Si bien ya para Spinoza una política de alianzas promete ser una ayuda (29), la base de esta concepción es, ante todo, el *principio de la exclusión*, puesto que Spinoza constata que los estados son

enemigos entre sí por naturaleza. Aquí remite a una figura conocida ya desde Hobbes: "Homines enim in statu naturali hostes sunt" (30). El estado de naturaleza, supuesto por lo general como hipotético-lógico e intemporal, es, en lo que respecta a la relación entre los estados, manifiestamente ya en el siglo XVII una cruel realidad. Según Spinoza no existe ninguna posibilidad de impedir que el estado actúe como un individuo incivilizado. De acuerdo con su descripción se trata de una cuestión de autoafirmación o sometimiento. La cuestión de la paz entre estados es ante todo la cuestión del sometimiento forzado o voluntario de uno de los contrincantes.

Hay que hacerse la pregunta, si era necesaria la empresa de la *Ethica* para llegar a ese resultado. Esta pregunta se hace más urgente si se tiene en cuenta que, junto con el intento explícito de rehabilitar a Machiavelli como persona y como teórico (31), surge una forma de citación indocumentada del mismo, precisamente en aquellos ámbitos que han permitido al maquiavelismo surtir efecto como emblema de una demonología de la teoría política (32). Para verificar esta afirmación es inevitable traer a colación dos citas algo largas: "La guerra sólo debe ser iniciada para procurar la paz, en el sentido de que al terminar se suspenda toda violencia armada. Por lo tanto, si por el derecho de la guerra han sido tomadas ciudades y el enemigo ha sido sometido, entonces las condiciones de la paz han de ser planteadas de tal modo que las ciudades tomadas no tengan que ser mantenidas por guarniciones, sino que se reconozca al enemigo, si es que acepta el tratado de paz, la posibilidad de volver a redimirlas a un precio cualquiera; o bien si es que de esta manera quedara siempre un temor en la espalda debido a la peligrosa ubicación del lugar, entonces habría que destruir completamente estas ciudades y trasladar a sus habitantes a otra parte" (33). Precisamente en nuestro siglo, que se presenta a sí mismo en muchos

aspectos como un siglo del genocidio, de los destierros y deportaciones, no necesita semejante afirmación mayor comentario. Pero esta cita no sólo suena maquiavélica, sino que parece ser una cita tomada directamente del *Príncipe*, aunque no documentada por Spinoza. Esto es posible, entre otras razones, porque Spinoza poseía según consta una edición latina del *Príncipe* (34). En el quinto capítulo del *Príncipe*, Machiavelli se ocupa de la pregunta acerca de cómo se han de "gobernar las ciudades o los dominios que antes de ser conquistados vivían según sus propias leyes". La visión retrospectiva a la praxis de dominación de los griegos y los romanos le parece probar claramente que éstos sólo pudieron llevar a cabo con éxito la dominación de las ciudades conquistadas allí donde destruyeron en forma lo más completa posible lo que querían dominar. He aquí la cita: "Así pues, no existe de hecho ningún método más seguro para conservar una ciudad conquistada que el destruirla. El que se vuelve amo de una ciudad acostumbrada a la libertad sin destruirla, debe contar con ser arruinado por ella. Pues en un levantamiento siempre le servirá de pretexto el pensamiento de la libertad y de sus formas tradicionales de organización. Estas no pasan al olvido ni por el paso del tiempo ni por obras de bien" (35).

Toda la argumentación de la *Ethica* en torno a la libertad y el poder de la razón parece relativizada por esta temática 'marginal'. Aquí no se abre paso el poder de la razón sino una concepción del poder sin predicados. Claro que entonces hay que preguntarse si no es la concepción monista del sistema en general el que convierte dentro de estos márgenes su autocertidumbre en un principio de la exclusión del otro. Puesto que por principio no es pensable una pluralidad, tampoco puede haber pluralidad en los márgenes, por ejemplo en el sentido de una convivencia pacífica. Ella sólo se podría pensar en el interior del Estado mediante la implantación de un poder por encima de los ciudadanos, poder que

manifiestamente no existe entre los estados. –Dicho sea sólo de paso, la frecuentemente triste situación de tropas de la ONU que en nuestros días son enviadas a territorios críticos con la misión, casi siempre infructuosa, de asegurar la paz, debe dar que pensar acerca del realismo de la exposición de Spinoza. Con seguridad hay que partir del hecho que Machiavelli y por lo tanto también Spinoza todavía conservan un núcleo de realidad en su exposición acerca de las relaciones entre los estados.

III

La crítica de Hegel a la filosofía de Spinoza ya ha sido presentada en sus rasgos fundamentales. Hay que añadir que Hegel, en sus consideraciones sobre filosofía del derecho, realiza fundamentalmente una crítica a posiciones iusnaturalistas, puesto que en ellas ve permanentemente un atomismo político tomado como punto de partida. Su exposición de las relaciones de los estados entre sí debe por lo tanto llamar la atención, si es que no llega a provocar consternación: La relación de los estados entre sí tiene según Hegel "su soberanía como principio"; pero esto significa para él: "... así están por lo tanto enfrentados en estado de naturaleza, y sus derechos tiene su *realidad* no en una voluntad general constituida en poder sobre ellos, sino en un poder particular" (36). En la nota al mismo parágrafo aclara esto con una imagen que obtiene recordando el estado romano: "Entre los estados no existe un pretor, a lo más árbitros y mediadores, pero también éstos sólo en forma contingente, esto es, siguiendo una voluntad particular" (ibid.). El estado de naturaleza en que se encuentran los estados como individuos es, ciertamente no por mera casualidad, el mismo que pudimos ver en Spinoza. Si bien Hegel de ordinario desestima todas las representaciones

filosóficas de un estado de naturaleza, presupone aquí manifiestamente, pero sin reconocerlo, un estado de naturaleza en el que los individuos se enfrentan como enemigos. El *principio de la exclusión*, que surte efecto en los márgenes de la filosofía de Spinoza, se ha introducido, pues, evidentemente en una posición nada periférica para el sistema de Hegel. Spinoza establece que "dos estados son enemigos por naturaleza", y deduce: "Por lo tanto, si un estado quiere hacer guerra contra el otro y ocupar los medios más extremos para someterlo a su derecho, tiene el derecho de intentarlo, pues para conducir una guerra es suficiente tener la voluntad de hacerlo" (37). En estrecha correspondencia con esta afirmación vale para Hegel: "La disputa entre los estados sólo puede ser resuelta..., en tanto las voluntades particulares no se pongan de acuerdo, mediante la guerra" (38). Por otra parte es cierto que además de la dureza que recuerda a Machiavelli y que según Spinoza es necesaria frente a las ciudades vencidas, Hegel ve contenida en la guerra "la determinación del derecho internacional (*Völkerrecht*)" de que en ella se conserve la posibilidad de la paz, por lo tanto que se respete a los delegados, y en general que ella no sea dirigida contra las instituciones internas y la pacífica vida familiar y privada" (GH, § 338). Como es sabido, los desarrollos reales posteriores no han podido confirmar ésta como una descripción adecuada de las guerras. Por principio, la relación de los estados particulares entre sí permanece para Hegel un juego muy movido "de la particularidad interna de las pasiones, intereses, fines, de los talentos y virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio, así como de la contingencia externa en las mayores dimensiones de la aparición" (GH, 340). Si se habla de un "bien sustancial del estado" significa esto en la perspectiva de Hegel siempre el bien de un estado "en tanto que estado particular". Por lo tanto el esfuerzo para lograr la "justicia en las guerras y en los tratados", según sus palabras, no surte efecto "como un

pensamiento universal (filantrópico)", sino que está siempre orientado al bien de una particularidad determinada. Como tal determinada particularidad representa, de acuerdo a la recepción interpretadora efectuada por Hegel de la proposición de Spinoza "determinatio est negatio" (39), la estricta negación de otras particularidades, y por lo tanto su exclusión. "Como tal individuo singular es *excluyente* contra otros individuos semejantes". (*Enciclopedia* de 1817, § 442; cf. *Enz* 1830, § 545). (Sea dicho de paso, que el pensar sobre la historia universal ocupó a Hegel especialmente en su período de Berlín; el desarrollo de su filosofía de la historia no se puede considerar concluido, puesto que fue interrumpido por su muerte.). En los apuntes del estudiante Wanneman correspondientes a las lecciones de filosofía del estado del semestre de invierno de 1817/18 se encuentra la siguiente frase en clave de margen y centro: "Todos los pueblos aspiran a ser un centro (*Mittelpunkt*)" (Wa, § 110 Nota, p. 249.).

De este modo, junto con el efecto de la superación (*Aufhebung*) que determina el sistema y mediante la cual la alteridad es en cada caso integrada en una unidad fundamental, como alteridad referida a un Uno de mayor rango ontológico, parece surgir una concepción fundamentalmente distinta del trato con la alteridad, la misma que por cierto ya hemos encontrado en Spinoza. Esta manera diferente de tratar la alteridad posee, en tanto que tiene un efecto excluyente frente a la alteridad, un carácter manifiestamente opuesto a la superación. Pero en consonancia con ello parece contar para Hegel en esta esfera la ley de la contingencia, y no la de la necesidad. En la medida, entonces, que la relación de los estados entre sí es resumida en la concepción de una *historia universal*, por lo tanto en una unidad de mundo, que en cierto modo es gobernada por un *espíritu del mundo*, en esa misma medida el principio de la superación vuelve a cobrar validez.

Aquí gana importancia desde la perspectiva de Hegel una multidimensionalidad de su concepto de historia que, sobre el fondo de la procesualización de la sustancia spinoziana, está en corresponsencia con la multidimensionalidad de la concepción de la naturaleza de Spinoza. El significado de esta correspondencia puede ser aclarado por la indicación de Ernst Cassirer, quien ve corresponder al "deus sive natura" de Spinoza un "deus sive historia" en Hegel (40). La unidad de la historia universal garantiza para Hegel la coordinación del destino de los espíritus de los pueblos singulares en una conexión concebida teleológicamente. Esta conexión de la historia universal se muestra determinada en los pueblos singulares como *juicio universal* intramundano (41); ella se coordina además con las historias que abarca el espíritu absoluto, vale decir con las historias del arte, de la religión y de la filosofía. Para Hegel se consigue con ello en cierto modo una legitimación cultural de la conexión de la historia universal determinada por la violencia. (Esto se comprueba según él sobre todo por el papel que cumplen los individuos y los pueblos histórico-universales). El principio de la superación alcanza su máximo despliegue debido al carácter teleológicamente determinado de estas historias, que progresan cada una por separado y sin embargo están referidas una a otra y también a la lucha política en la historia universal. Si hay motivos para dudar de que Spinoza haya podido resolver con éxito el tema de la violencia entre los estados en el sentido de una abarcadora racionalidad del ente, parece hallarse aquí en todo caso también un límite de la posible reconciliación de razón y realidad en el sentido de Hegel. La historia universal, con toda su unidad, encierra manifiestamente una forma de alteridad que en último término le permanece ajena o extraña. Visto desde otra perspectiva, la exterioridad de las relaciones interestatales debería servir en cierto modo como signo de la espiritualidad de la historia universal teleológica, de forma semejante por

lo tanto a la ya mencionada "pirámide, en la que se pone y se conserva un alma ajena" (*Enc.*, § 458. Nota). En todo caso Hegel debe reconocer que el trasfondo de una historia universal señalada por la *perfectibilidad* no es evidente para todo el mundo: "... para aquellos que desestiman estos pensamientos el espíritu no es otra cosa que una palabra vacía, y la historia un juego superficial de esfuerzos y pasiones contingentes, por así decir *meramente humanas* (GH, § 343 Nota). En consonancia con esto, dice Hegel en la última versión de la *Enciclopedia*, por una parte, que el "espíritu pensante de la historia universal" se eleva "al saber del espíritu absoluto", pero, por otra parte, dice que "necesidad, naturaleza e historia sólo están al servicio de su revelación... son recipientes de su honor" (*Enc.*, § 552; por lo demás, en la primera versión de la *Enciclopedia* de 1817 no tiene esto ninguna correspondencia).

CONCLUSIÓN

La idea de la relación entre los estados como una tal en que los conflictos se resuelven en cierto modo naturalmente mediante las guerras no sólo permite ver limitaciones immanentes al sistema de Spinoza y Hegel sino que muestra también las limitaciones de una posible actualización de ambos sistemas. Hay que tener en cuenta que esto repercute sobre los centros sistemáticos de estos sistemas, en tanto que se revelan como sistemas monistas.

La limitación de las concepciones sacadas a luz sobre la violencia entre los estados significa una limitación de la posible actualización sobre el trasfondo de una distinción que ambos pensadores no pudieron conocer en su época. Nos referimos a la distinción entre la guerra así llamada convencional y la guerra nuclear como guerra con carácter de total. Si a lo

más la guerra 'convencional' puede ser todavía comprendida según las categorías de vencedores y vencidos –aunque también aquí se pueden aplicar cada vez menos estas distinciones– como resultado de la guerra atómica evidentemente sólo se puede pensar en perdedores. Así alcanza también su límite el ya habitual cálculo de probabilidades de ganancias y pérdidas según esquemas de la teoría de los juegos. El paradigma más utilizable sería aquí el así llamado 'juego de suma cero', en el cual la ganancia de una parte implica la pérdida total de la otra parte. La destrucción total que entretanto se ha vuelto técnicamente posible no dejaría empero ningún superviviente para hacer semejante balance; tampoco sería posible realizar bajo estas condiciones una superación (*Aufhebung*) en un nivel cultural superior.

A pesar de los antagonismos que persisten, es evidente que en nuestro mundo se extiende la conciencia de que la unificación de los múltiples intereses de los estados en una especie de política mundial es ineludible en un nuevo sentido como variante de la historia universal de Hegel. Por cierto no se puede partir del supuesto que la unidad deba imponerse en cada caso sobre la alteridad, reintegrando ésta a la unidad o bien excluyéndola deliberadamente para luego superarla.

NOTAS

** Quisiera expresar mi agradecimiento más cordial al Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears (Palma de Mallorca), y en especial a mi amigo Gabriel Amengual, incansable investigador de la dialéctica y la intersubjetividad, por la invitación a pronunciar esta conferencia (3 noviembre de 1987), a los compañeros y a los inquietos estudiantes de dicho Departamento además por la amigable acogida y las sugerentes*

discusiones. A mi amigo chileno, Mariano de la Maza, le debo la traducción castellana, por la que le estoy muy agradecido.

(1) Cf. p.e.: Nathan Rotenstreich: From Substance to Subject. Studies in Hegel. The Hague 1974; Eugène J. Fleischmann: Die Wirklichkeit in Hegels Logik. En: Zeitschrift für Philosophische Forschung. 18 (1964), 3-29; Hans-Christian Lucas: Spinoza en la lógica de Hegel. En: Cirilo Flórez/ Mariano Alvarez (Ed.): Estudios sobre Kant y Hegel. Salamanca, 1982. (en alemán pero en Países Bajos: Mededelingen XLV vanweche het Spinozahuis. Leiden, 1982); para más información bibliográfica cf. H. C. L.: Sehnsucht nach einem reinerem, freieren Zustande. Hegel und der württembergische Verfassungsstreit. En: Christoph Jamme/ Otto Pöggeler: Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Stuttgart, 1983, pp. 73-103, esp. 73-74, notas 3 y 4.

(2) Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ed. por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833; reed. por Hermann Glockner, en: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. (Jub) Stuttgart (-Bad Cannstatt) 1927 y ss., aquí Jub. 17, p. 58.

(3) Jub 17, p. 59.

(4) Jub 17, p. 69.

(4a) Cf. nota 12.

(5) Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. T.2: Die subjektive Logik. En Gesammelte Werke. Ed. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. T. 12: Hamburg 1981, (GW 12), aquí GW 12, p. 14.

(6) Jacques Derrida: Marges de la Philosophie. Paris, 1972, p. 81.

(7) Jacques Derrida, op. cit. p. 126.

(8) Jacques Derrida: Glas. París, 1974; cf. la segunda edición en dos tomos Paris 1981. Sobre la relación crítica de Derrida a Hegel, cf. p.e. Hans-Christian Lucas: Zwischen Antigone und Christiane. Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas, "GLAS". En: Hegel-Jahrbuch 1984/85. Bochum

1988, p. 409-442. Gabriella Baptist/ Hans-Christian Lucas: Wem schlägt die Stunde in Derribas "Glas"? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derribas. En: Hegelstudien. 23 (1988).

(9) Martin Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen, 1961, p. 40.

(10) Cf. la introducción (Vorrede) de S. H. EWALD en: Benedikt von Spinoza: Zwey Abhandlungen über die Kultur des Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie: i. e. TIE y TP; H.- C.L.: Ed. por S.H. EWALD. Leipzig 1785. p. IVf.

(11) Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. T. 4. 1ª parte. p. 216; hay que ver sobre esto Karl Heinrich Heydenreich: Natur und Gott nach Spinoza. Erster Band: sólo un tomo aparecido: Leipzig 1789, p. 88: "Am meisten hatte sich Jacobi dadurch geschadet, daß er den Satz gewagt hatte: Spinozismus ist Atheismus, der meiner Ueberzeugung nach nichts weiter heißt, als: nach Spinozas Systeme giebt es keinen Gott, dessen höchste Kraft Verstand und Wille ist; keineswegs aber: es giebt keinen Gott, keine Ursache der Welterscheinungen überhaupt."

(13) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Ed. por Friedhelm Nicolai / Otto Pöggeler. Hamburg 1959. p. 76 (§ 50 Anm.): "... Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit; ..., daß in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden." Sobre las posibles fuentes de este argumento Hegeliano, cf. las notas en la edición de la Enciclopedia de 1827, ed. por Wolfgang Bonsiepen/ Hans-Christian Lucas como tomo 19 de los Gesammelte Werke (a punto de aparecer).

- (13) Cf. Hans-Christian Lucas: Moi absolu et substance unique. Reflexions sur le spinozisme du jeune Schelling. En: Les cahiers de Fontenay. Nr. 36-38. E.N.S. Fontenay-aux-Roses. Marzo 1985, p. 87-102.
- (14) Cf. B.v.S. [i.e. Baruch von Spinoza] Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. El traductor de la *Ética*, Johan Lorenz Schmidt, queda anónimo. En: Christian Wolff: Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente. T. 15. Hildesheim/New York 1981, p. 477.
- (15) Cf. Benedict de Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Trad., notas y registro de Otto Baensch. Intr. de Rudolf Schottländer. Hamburg 1955. ² 1967, p. 262. (La traducción de O. Baensch fue publicada en 1905). Cf. También Benedictus de Spinoza: Die Ethik (Lat./alem.) Trad. de Jakob Stern, revisada por Irmgard Rauthe-Welsch. Epílogo de Bernhard Lakebrink. Stuttgart 1977, p. 619. (La traducción de J. Stern es de 1888). Se repubblica la misma traducción de J. Stern en Baruch Spinoza: Ethik. Trad. Jakob Stern. Ed. por Helmut Seidel. Frankfurt/M 1982, p. 294.
- (16) Spinoza: Ética. Trad. del latín y prólogo de Ángel Rodríguez Bachiller. Buenos Aires 1957, ⁵ 1973, p. 355.
- (17) Baruch de Spinoza: Ética demostrada según el orden geométrico. Edición preparada por Vidal Peña. Madrid 1975. p. 351 y 353. La traducción francesa de Charles Appuhn usa en ambos casos la palabra "puissance"; cf. Spinoza: Œuvres. T. 3: Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris 1965, p. 303.
- (18) Tractatus Politicus. Caput II, §. 2. En: Spinoza Opera. Ed. por Carl Gebhardt. Heildelberg 1925, reprint 1972. T. 3, p. 276. Cf. Baruch Spinoza: Tratado teológico-político (Selección). Tratado político. Estudio preliminar y traducción de Enrique Tierno Galván. (Colección "Clásicos del Pensamiento"). Madrid 1985, 145. Nuestra traducción será: "... de aquí se sigue que el poder de las cosas naturales por el que existen y consecuentemente obran, no puede ser otro que el mismo poder eterno de Dios."

- (19) Cf. Ethica en: Spinoza Opera. Ed. C. Gebhardt, loc.cit. T. 2, p. 206, 213.
- (20) Tractatus Politicus. Cap. 2, § 3.
- (21) Ethica. Pars I, Definitio 4.
- (22) Cf. del autor: La idea de la paz en la filosofía de Spinoza como crítica a la filosofía del Estado de Thomas Hobbes. En Taula. Núm. 6 (Dic. 1986), p. 21-23.
- (23) Cf. Ernst Cassirer: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Zürich/München 1949, Frankfurt/ M 1985; Antonio Negri: L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Milano 1981. (Alemán: Die Wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1981). Cf. la discusión sobre el libro de Negri por Pierre Macherey y Alexandre Matheron en. Cahiers Spinoza 4. Paris 1983, p. 9-60.
- (24) Cf. Tractatus Politicus. Cap. VI, § 26.
- (25) Cf. TP, Cap. III, § 9.
- (26) Cf. TP, Cap. I, cf. también Cap II, § 15: "Si por el hecho de que los hombres en estado de naturaleza apenas pueden ser libres, los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social, por mi parte no veo ningún inconveniente" (Ed. de Tierno Galván, p. 152).
- (27) Cf. TP Cap. II, § 14.
- (28) Cf. TP, Cap. III, § p 7.
- (29) CF. TP, Cap. III, § 12.
- (30) Cf. TP, Cap. III, § 13.
- (31) Cf. TP, Cap. V, § 7.
- (32) Cf. Dolf Sternberger: Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt/ M 1978; nueva ed. Frankfurt/M 1984, pp. 157 ss.
- (33) TP, Cap. 6, § 35. (Nuestra traducción, cf. la ed. de Tierno Galván, p. 186 s.)
- (34) Spinoza poseía las siguientes ediciones de Machiavelli: Tutte le opere. Ed. de 1550 en cinco partes. Princeps. Basileae 1580. Cf. Catalogus van de bibliotheek der vereniging Het Spinozahuis te Rijnsburg. Leiden 1965, p. 26. (Este catálogo informa sobre los libros del filósofo vendidos después de su muerte.)

- (35) Citado de Machiavelli: Der Fürst. "Il Principe". Stuttgart, ³ 1963, p. 19.
- (36) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ed. por Johannes Hoffmeister. Hamburg 1955. (En lo siguiente citado con la sigla GH.) § 333, GH. p. 285.
- (37) Grundlinien, § 334, GH., p. 286.
- (38) Ibidem.
- (39) Cf. la carta de Spinoza a Jarig Jelles (Núm. 50) en Spinoza Opera. Ed. por C. Gebhardt. T.4, p. 240. En la versión primera de la lógica del ser de 1812 Hegel solo formula: "Determinatio est negatio" (Gesammelte Werke. Ed. por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Editores Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke. Hamburg 1978, p. 76), en la versión retocada de la misma parte de la Ciencia de la Lógica de 1832 se lee: "Omnis determinatio est negatio" (Gesammelte Werke. T. 21. Hamburg 1985, p.101). Para la fórmula corta "Determinatio est negatio" cf. Friedrich Heinrich Jacobi: Werke. T. 4, P. 1, pp. 62 y 182. (Se trata de las conocidas Cartas sobre Spinoza (Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn) leídas por Hegel ya en su época de Tübingen.) La fórmula ampliada "omnis determinatio est negatio" está usada por primera vez por Hegel en su reseña crítica del tomo III de las Obras de Jacobi, cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. ed. por Hermann Glockner. Stuttgart ⁴ 1968, p. 318.
- (40) Para Spinoza cf. supra nota 19, cf. Ernst Cassirer: Der Mythos des Staates. l.c., p. 341.
- (41) Cf. del autor: La Historia Universal como Juicio Universal. Sobre la modificación en Heidelberg del concepto de Historia en Hegel. En: M. Foucault, H.C. Lucas y otros: La crisis de la razón. Ed. por Francisco Jarauta. Murcia 1986, pp. 25-45.

